تاريخية / تاريخانية (*)

«الإسلام»

جميل قاسم

ما هو الإسلام؟ ما هي صورته؟ الإسلام لغوياً هو التسليم، أي الإقرار، الاعتراف أو المعرفة بالله، الأحد، الصمد، المطلق، وهذه المعرفة أو الإقرار قد تكون على الجُملة، على أساس أسبقية الإيمان على العقيدة، وقد تكون على أساس العقيدة المِلية أو الدينية.

والإسلام، بالمنظور الحديث، هو عبارة عن هوية ثقافية، تقوم على فكروية إلهية متزامنة ـ متطورة، هي بهذا المعنى نص وسياق، لا يمكن استيعاب أصوله وبنيته ورموزه ودلالاته إلا في جملته وكليته.

إن تطور علوم الإنسان قد عفا على نزعة تاريخانية باردة لا يمكن فهم الظاهرة الدينية في ضوئها إلا من خلال زمانيتها المباشرة، دون الاكتراث بأبعاد هذه الظاهرة الجمالية، والدلالية. إن التحليلات ذات النمط الوضعاني أضحت في مواجهة أشكال جديدة من أشكال المعقولية تغيرت فيها مقولة المعنى. إن المخيال، كمرادف للعقل، يحيل الأشكال الاستيتيكية للمعرفة ومقولاتها كالجميل، والمتسامي sublime، الساحر، المقدس، العجيب، إلى أنماط رمزية للروح، تضاهي في مصداقيتها مصداقية المقولات العقلية، والفرق أن المعرفة العقلية كمية الطابع، بينما المعرفة الروحية ـ الحدسية كيفية، جامِلة.

(*) هذه المقالة عبارة عن إعادة كتابة موسعة لدراسة نشرت في مجلة «الفكر العربي المعاصر» بعنوان الإسلام والإسلاموية.

إن التأكيد على أن المعطى الديني هو معطى تاريخي لا يعني، ضرورة، اختصاره إلى تاريخ اقتصادي، اجتماعي أو سياسي. فخاصية الظاهرة الدينية تكمن في أنها ظاهرة لا زمانية، باعتبارها كُليّة تطورية تعاقبية في معية واحدة.

يستوعب المنهج التاريخي الظاهرة الدينية، باعتبارها نتاج وعي جماعي خاص، أرشيتيبي (صورة أصولية) أثناء وضعها في الإطار التاريخي، ومن خلال الأصعدة الخاصة (الميثولوجية، الميتافيزيقية، والجمالية) للظاهرة. وذلك بعكس التاريخانية، كمنهج، لا يعترف، ولا يقر بصعيد خاص للظاهرة الدينية، ويرى إليها كأية ظاهرة سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية عادية، انطلاقاً من الذاتية المباشرة والزمانية لها.

وأبعاد الظاهرة الدينية الجمالية والسيميائية تتفلت من أي تحليل وضعاني، أو تاريخاني يقوم على المحسوس والعياني والمباشر.

والتاريخانية، تعتبر التاريخ المجال الوحيد والضروري لدراسة كل الظواهر «الاجتماعية» ومن ضمنها الظاهرة الدينية. وهي تنطلق من فرضية وجود مسار موضوعي، أو اتجاه عام، غائي، للتطور، يقوم على قوانين تحكمه، يمكن الكشف عنه بفهم البنية الناظمة له.

غير أن التأكيد بأن الديني هو معطى موضوعي، لا يعني بأنه موضوع للمعرفة المباشرة، والتأكيد بأنه تاريخي، لا يعني اختصاره إلى ظاهرة اقتصادية أو اجتماعية، أو سياسية، وإن كانت العناصر الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية ثاوية فيه وكامنة.

فالظاهرة الدينية تشتمل على قيمة خاصة، لا تخضع لقوانين المنطق الصوري، ومبادىء الهوية، والتناقض، والثالث المرفوع. إنها بالأحرى، بنية وعي وجودية، قَبْلية. والنظرة التاريخانية المتأسسة على العدمية تؤكد بطلان المعقولية الدينية، دون التمييز ما بين الثيولوجي والميثولوجي، الدين والدينية، القيمة وحكم القيمة، مع أن أشكال المقدس، والرمزي، محايثة في أكثر أشكال الحداثة والمعقولية. فالدهري في سلوك الإنسان يتضمن أشكالاً قدسية وحُرمية خاصة. ومن نافل القول إن موضوعات الحب، والجنس، والحياة والجمال لها قيمة مقدسة، أي قدسية[1].

(1) يقول مرشيا إلياد «أن تعيش ككائن إنساني، هو بحد ذاته فعل ديني، لأن الغذاء، الحياة الجنسية، العمل =

فكرة التوحيد

التوحيد هي الفكرة الدينية التي تعتبر أحدية الله أساس ومناط الوجود. والله الأحد هو الكائن الأكبر الذي يجسد أحدية الحقيقة، إثباتاً ولا تعددية الآلهة، نفياً. ومع كون وحدانية الله عمومية تشمل الموجودات وتحيطها، فإن الله وفق فكرة التوحيد، «خارج» العالم، ويبدعه (أي العالم) من العدم. وذلك بعكس وحدة الوجود التي تضع الأحدية في هوية واحدة قوامها التحايث والتعلية، الحق والحقيقة، الوجود والشهود.

في الاعتقادات الدينية القديمة كان الاعتقاد بالكائن الأسمى شائعاً، وكان الاعتقاد بالتوحيد فيها أقرب إلى مفهوم التوحيد الجهوي (monolatrie = إله القبيلة، إله الجماعة الأُمية).

والعقيدة التوحيدية اليهودية لا تقوم على مبدأ **الواحد**، وإنما على مبدأ **الوحيد** أو **الفريد** Unique. وفي «**العهد القديم**» نجد أن الألوهيم (الله) هو إله لشعب وحيد، ومن هنا طابع التوحيد ـ القومي mono-latrique لليهودية: شعب فريد/ إله وحيد. والله وفق هذا التصور هو «إله اليهود». ولذا يجيء في التوراة «إسمع يا إسرائيل: يهوى إلّهنا، يهوى إله واحد» [التوراة 17].

والتوحيد الانجيلي توحيد أقنومي: (وحدة الأب، والابن (السيد المسيح)، والروح القدس. فالتوحيدية المسيحية توحيدية ـ تثليثية، حيث الله الأحد يقبل التعداد ولكنه لا يقبل التعدد، فالجوهر الواحد، الكائن الإلهي، واحد من حيث الطبيعة، متعدد في تعددية شخوصه، أي إن الله وحيد في الطبيعة لا في العدد باعتباره منزه عن الكمية ولا يقبل القسمة، وهو عدد متعالي (ترانسندنتالي) لا يتضايف مع الكائن. والمسيح وفق عقيدة التثليث أو بالأحرى التوحيد ـ التثليثي هو الابن الفريد

= لها قيمة قدسية». انظر Mercea Eliade. Histoire des Croyances. P.U.F. 1949 Tome 1. p. 7 ويرى ريجيس دوبريه في كتابه «نقد العقل السياسي» أن العيبي والمقدس والرمزي، لا تزال فاعلة حتى في التشكيلات الاجتماعية المعاصرة. وإذا اعتبرت اليشوية أن الفن يسد فراغ «موت الله»، أفلا ينبغي أن نرى في الفن أيضاً قيمة قدسية؟ يقول الرسام ماتيس «سواء كان الإبداع يعتمد على الخطوط، أو الألوان، إذا لم يكن الإبداع دينياً فلن يكون له وجود».

(Monogène) لأب فريد (الله).

والتوحيد في الإسلام هو المرادف للوحدانية. والأحدية إذا جاءت في صفات الله، فمعناها الذي لا ثاني له في ألوهيته ولا في ذاته ولا في صفاته: «الله أحد، الله الصمد، لم يلد، ولم يولد، ولم يكن له كفؤاً أحد» [الإخلاص، 112]. وهو واحد بمعنى لا ثاني له في ذاته وصفاته ولا أفعاله. والواحد هو الذي لا يتبدل وإن تكرّر وتعددت أفراده، إذ هو الواحد بوحدة نوعه.

وفي تأكيد الإسلام على الوحدانية ونفي التعدد والوساطة يضفي على الوحدانية صفة مطلقة. ولكونه توحيداً مطلقاً (لا أقنومات ولا توحيد ـ قومي) فالإسلام، رغم طابعه التوحيدي الثنائي كبقية أديان التوحيد يتميز بخاصية أونطولوجية منفتحة على الماوراء. وجدليته الخاصة تقوم على مبدأي القضاء (الجبر) والقدر (الاختيار) وذلك هو المظهر التراجيكي (والخلاّق) لعقيدته التوحيدية. فالله أحد، والواحد ـ لُغوياً ـ لا يتبدل بنوعه وإن تعدد بكمه. وفي التوحيد الإسلامي لا يوجد فرق بين الوحدانية والوحدة. والله واحد ووحيد وفريد في الوقت نفسه (لا إله إلا الله)، وما يعزز الطابع الأونطولوجي الإسلامي طابعه اللاكهنوتي (لا كهنوت في الإسلام). ومع أن القرآن كتاب عربي مبين فإنه لا يتضمن صفة توحيدية ـ إثنية، كالدين اليهودي، وهو عدا انفتاحه على شرع ما قبله دين موجه إلى الإنسان.

وذلك الأمر لا ينفي، بل يعزز، الدور الكبير الذي أدته الدعوة الإسلامية في تعميم التعريب اللغوي، وفي خلق شخصية قومية عربية مشتركة. بل إن المأثرة الأولى للدعوة التأسيسية الإسلامية أنها نقلت الجزيرة العربية من طور البداوة إلى الطور الحضري. وإذا لم تتمكن من القضاء على النزعة العصبية بشكل مبرم، فقد قيدتها وحاربتها، بإدخالها على المجتمع الذي كان خاضعاً لرابطة العادة فكرة الحق والشريعة. أي أنها أحلّت بدل الروابط الطبيعية القائمة على العرق والنسب روابط أخرى سياسية تحل فكرة «الأمة» مكان سلطة القبيلة، وتؤكد على الوحدة السياسية مقابل التجزؤ العشائري، في إطار ديني تتصدر فيه فكرة التوحيد الإلهي مكان فكرة التعدد الوثني (الشرك).

وكالأديان التوحيدية السابقة، أكد الإسلام على آداب ومبادىء أخلاقية

جديدة، ترسخ معنى الأخوة بين أفراد الجماعة، وتؤكد على مسؤولية الفرد عن أعماله، مقابل المسؤولية الجماعية الشاملة في نظام القبيلة.

كان عرب المدن المكيّون (والنبي منهم) هم أول من حمل رآية العقيدة الإسلامية، ولذلك فقد دمغوا أيضاً المجتمع والدعوة بطابعهم وبنمط حياتهم الخاص، وقد عَرف تجار مكة الزراعة، إلى جانب التجارة، كمورد اقتصادي، وما لبثت التشكيلة الاقتصادية أن اكتست طابع حضارة مدينية ـ تجارية ـ زراعية، بدل النمط الاقتصادي الرعوي السائد في اجتماع البداوة.

وكانت الفتوحات الإسلامية عاملاً هاماً حتى، في تدمير علاقات الانتاج الإقطاعية السائدة في البلاد المفتوحة، إذ حرّرت الفلاحين الأقنان في هذه البلدان من عبودية الأرض، وجعلت الفلاحين مسؤولين مباشرة عن تأدية الخراج، بعد أن كان هؤلاء مرتبطين عضوياً بالإقطاعة، لارتباطهم القسري بالأرض، ولإجبارهم على تأدية السخرة، وكان للنبلاء عليهم أحياناً «حق الحياة والموت»[1] !

ولم يكن الفتح الإسلامي كغيره من الفتوحات الامبراطورية العسكرية، القديمة أو اللاحقة في القرون الوسطى. وإذا كان لا بد من المقارنة فدور الثورة المجتمعية الإسلامية التي قوّضت العلاقات القبلّية ـ الاقطاعية، يماثل دور المسيحية التي كانت تعبيراً عنه وعاملاً في تقويض نظام الرق الروماني قبل الدعوة المسيحية. وقد دعا الإسلام، إلى إلغاء الرق والعبودية، كالمسيحية، من الوجهة المبدئية.

لقد ولد الإسلام ولا ريب في وسط بدوي، مما سحب بعض الآثار على طابعه (**العقد والبيعة والعصبية**)، ولكنه أتى بأدبية جديدة Ethique ترجح الأخوة الإنسانية بين أفراد الجماعة الجديدة. وبدل الشعور بالذات الأنانية القبلية، القائمة على التمحور القَبَلي، أخذ الفرد يعي ذاته كجزء من «أمة»، واصبح كفرد، أحد، مسؤولاً عن أعماله تجاه الجماعة، وتجاه الله الكائن ـ الأحد. أي أصبح يستمد أحديته من أحدية المطلق الإلهي، المتعالية.

---

(1) راجع: عبد العزيز الدوري. مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي. دار الطليعة. بيروت 1969. ص 23 - 25.

وحين نحلل الأواليات الاجتماعية للاجتماع الإسلامي، يظهر إلى العيان أن العقلية التجارية (عقلية التبادل والتراكم) ـ وهي كما أشرنا عقلية العرب المكيين، والنبي التاجر، هي التي تطغى في النتيجة على عقلية التبذير والاكتناز، طابع العقلية البدوية. هذا ما يفسر بدوره عملية التداخل والتراكم الثقافي الكبرى التي حصلت في حضارة الإسلام الأولى، حيث كان المجتمع الإسلامي مسرحاً لأخصب عملية تبادل ومثاقفة فكرية. إذ لم تنقل هذه الحضارة التراث الإغريقي ـ الفارسي الهندي فحسب، ذلك التراث الذي تأثل في حضارة الإسلام، بل كان بمثابة خميرة للنهضة الأوروبية نفسها عبر دور الوساطة الذي لعبته حركة الثقافة العربية ـ الإسلامية، التي شكلت بدورها النهضة الأولى، وأعطت حضارة إنسانية ألفية جديدة.

الإسلام والإسلاموية

يلاحظ، مع ذلك، إن الثيولوجيا المعقلنة للدين، تحول أي نص ديني، بعد لحظته الإبداعية الأولى إلى حجة ـ نصية، إلى مذهب عقدي، يختصر الطابع الثيولوجي، والميتافيزيقي ويحدده. وتلك هي خاصية النزعة الثيولوجية في الأديان قاطبة. فالنص ـ الحجة يمثل نوع من البنية العقلية **المُتكونة**، المتطابقة، والتطابق يقوم بين **الكلمة الإلهية، والفعل**، أي على الكلمة/ الممارسة logos-praxis، أي على عقلنة الوحي الإلهي في امتداده التطبيقي.

وقد جرى تقنين الإسلام، أسوةً بالأديان التوحيدية الأخرى، في أواسط القرن الأول الهجري في أصول قواعدية تشمل الشريعة كدين والشرع أو أصول الفقه على حد سواء. إن تقعيد الإسلام في أصول دينية وفقهية مقننة حوَّل الإسلام **إلى إسلامَوية**، إلى عقل إسلامي **مُتكون**؛ ما هي خاصية العقل الإسلاموي؟ عقلاطية (Logocratie)، عقلاطية ـ مركزية (Logocentrisme) إلّهية ـ مركزية (Théocentrisme). تلك هي بعض المصطلحات المتداولة في علم الإسلاميات لتعيين البنية الكلامية ـ الفقهية للعقل الإسلامي التقليدي.

يتكون الإسلام تقليدياً من خمسة أصول كبرى للدين هي:

1 ـ شهادة لا ألّه إلاّ الله، محمد رسول الله.

2 ـ الصلاة.

3 ـ الزكاة.

4 ـ الصوم.

5 ـ الحج لمن استطاع إليه سبيلاً.

وإلى جانب أصول الدين، تبرز أصول الفقه وهي الطريقة المتبعة للنظر في الأدلة الشرعية، حيث تؤخذ الأحكام والتكاليف (الوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة).

يتصوّر العقل التقليدي بناء على هذه النظرة العقلاطية الكلية **المدينة الإسلامية** كتطبيق تام ومؤثل للشريعة الدينية كعقيدة دالاتية (دين. دولة. دنيا) تشتمل على الوحي/ العقل، الكلمة/ الفعل، الإيمان/ الفقه في إطارها هي ذاتها كشريعة/ شرع، تربط القضاء الإلّهي بالقدر البشري في بنية كلية متعالية وشاملة.

برزت العقدية الإسلامية مع شيوع التقليد إبّان عصر التدوين. والتقليد هو الاستعادة للنموذج التأسيسي (القرآن والسنة) على قاعدة **الاستصحاب**؛ وهو بالتعريف جعل ما كان في الماضي مصاحباً إلى الحال على اعتبار تطابق الآنية في الماضي والحاضر.

كان علم أصول الفقه يقتصر زمن البعثة على الوحي القرآني ثم **السنة** المبينة له، والمقصود بالسنة الطريقة المتبعة وما يصدر عن النبي من قول وفعل وتقرير. وبعد وفاة الرسول محمد، بات **الإجماع** من الأدلة الشرعية باعتبار عصمة الجماعة. وأمام بروز الواقعات الجديدة غير المأثورة جرى اللجوء إلى **القياس** وصار القياس رابع الأدلة بعد القرآن والسنة والإجماع.

غير أن التقليد الفقهي تبلور في عصر التدوين على نحو جديد مع أهل الرأي دعاة إعمال العقل في حالة المتشابه أو غير المنصوص عنه، وأهل **الحديث** المتشبثين بأهداب الحديث، المتشددين في الإحالة إلى الأسانيد مقابل أهل الرأي المؤثرين للنظر العقلي المقيد.

وأمام «إفراط» أهل الرأي في اللجوء إلى القياسات القائمة على الاستحسان العقلي، وإكثار أهل الحديث في القياسات القائمة على **الاستصلاح**، ظهر علم أصول الفقه على قواعد ضابطة ومقننة للمعرفة تحدد أدلة الأحكام وشرائط الاستنباط والاستدلال الفقهي كالعام والخاص، والناسخ والمنسوخ، والأوامر، والبيان،

والخبر، وحكم العلة، والاحتجاج بخبر الواحد، والقياس، والاجتهاد، وقد أصبح هذا الفن مع الزمن نوعاً من «الأورغانون» الفقهي.

والحقيقة أن هذا الفن لاقى تطويرات عدة، وأضاف المتكلموت عليه اصطلاحاتهم الكلامية المعتمدة على الاستدلال العقلي.

كما أثار المتكلمون، من جهة أخرى، موضوع التأويل العقلي المُرسل، ورجّحوا الأدلة العقلية على الأدلة السمعية. وابتدع **الغزالي** قانون التأويل الذي يقوم على تزكية الشرع بالعقل، وهو القانون ذاته الذي طوره فخر الدين **الرازي** في صياغته للقانون الكلي الذي يشرط الدليل اللفظي بعدم المُعارض العقلي. كما اعتبر **الإمام الجويني في** «الإرشاد» أن الشرع ينبغي ألاَّ يخالف العقل. ونادى بعض الفقهاء المتأخرين بالاجتهاد المطلق، وهي طريقة تقوم على استنباط الأحكام من أية أَمارة معتبَرَة عقلاً ونقلاً. ونادوا بحجية الاجتهاد في كل زمان ومكان بعد الدعوة إلى إقفال باب الاجتهاد في القرن الثالث الهجري. وظهرت اتجاهات فقهية تقدم **المصلحة** أو **الاجتهاد** أو **الرأي**، وترفض مبدأ التقليد الاحتذائي. كما حاول الفيلسوف **ابن حزم** تأسيس **الأمر** على البرهان في منهجه الظاهري. أمَّا الشيعة الإمامية فمع تبنيها للاجتهاد المطلق ورفضها لتقليد الميت أسوة بأئمة السنة المتأخرين فقد تبنت المبدأ التعليمي وهو شكلها الخاص للتقليد.

غير أن كل هذه الاتجاهات لم تتجاوز إشكالية العقل/ النقل، وظلت في إطار القواعد الكلية لعلم الأصول.

وطال التقعيد ليس فقط الفقه والكلام وحسب، وإنما اللغة والشعر والسياسة، وحتى الفلسفة.

يعرض **ابن خلدون** في «المقدمة» لعملية التقعيد اللغوية والشعرية، فيقول إن العرب لم تكن لديهم قواعد ناظمة للغة والشعر، وبسبب خشيتهم على ملكة العرب اللسانية من عامل الاختلاط والانتحال استنبطوا قوانين لتلك الملكة تشبه الكليات والقواعد، يقيسون عليها سائر أنواع الكلام واصطلحوا على تسميتها بعلم النحو.

وبعد علم النحو القائم على الإعراب جاء دور **الإعجام** وهو تمييز الحروف بالنقط، والعلامات.

كان الخليل بن أحمد الفراهيدي (توفي حوالى 170 هـ.) صاحب «كتاب العين» كان أبرزَ من بحثوا في هذا المضمار، وهو الذي قنّن بعد أبي الأسود الدؤلي أصول النحو، ومن ثمة قادته دراسته للحروف والأصوات اللغوية، مفردة ومركبة، والكلمات بناءً واشتقاقاً وتحديد مخارج الحروف، والتمييز بين أصواتها، إلى وضع أوزان الشعر وبحورها الستة عشر المعروفة في الشعر العمودي. وباستنباط الأوزان تمّت عملية تقعيد الشعر بعد تقعيد اللغة بعلم النحو.

ومع أن الفلسفة، بالتعريف، هي بحثٌ في الموجود كموجود على ضوء العقل، فقد تأثرت بدورها عند الفلاسفة المسلمين بالتقعيد اليوناني للمنطق الصوري. واهتم الفلاسفة المسلمون بدورهم بالكليات وأعطوها الأولوية سواء في الحد والموجود، واعتبروا الوجود محايثاً في الماهية، والكينونة مختلطةً مع الفكرة التصورية لها. ومع أن ابن رشد، تبنى النظرة البرهانية الأرسطية المبنية على نظرية المُركّب من الإثنين، وقوامها الجمع بين المادة والصورة، المحسوس والمعقول، فقد تأثر بالنظرة اليونانية التي تقيّد العلم بالكليات وتعتبر الوجود متقدماً في الجوهر، بعكس الفلسفة الحديثة التي تعتبر أساس المنطق ليس الرابطة السببية، باعتبارها رابطة اعتبارية ذاتية، وإنما باعتبارها رابطة ضرورية قائمة بين الموجودات. هذا ناهيك عن تأثر الفلاسفة المسلمين بنظرية الفيض الأفلوطينية المبنية على دليل الوحدانية الميتافيزيقي الذي يدمج الكثرة في الوحدة، ويعتبر الواحد المتعالي مصدرَ كل وجود.

على الصعيد السياسي لا تؤكد المعطيات وجود ثيوقراطية في الإسلام، لا ريب أنه ظهرت في الحقبة الراشدية دولةٌ ـ دعوةٌ أحلّت محل الروابط الطبيعية القائمة على العرق والنسب روابطَ أخرى سياسية تقوم على فكرة «الأمة» بدل القبيلة. كما تشير المعطيات إلى وجود بعض المؤسسات كالصحيفة التي مثّلت الشكل الدستوري ـ الشورَوي الأول، وديوان الجند (الجيش) والخراج (مؤسسة الضرائب)، غير أن هذه الأشكال السياسية كانت مؤسسات دولة ـ الدعوة وليست بالضرورة مؤسسات دولة مُلْكٍ أو دولة ثيوقراطية. فالرسول الكريم كان يؤكد في أحاديثه على صفته كنبي ورسول وليس على صفته كملك. ومما يعزز هذا الرأي أن الرسول لم يوص بالخلافة لأحد. ومن هنا تأكيد أبي بكر الصديق على أنه خليفة رسول الله، وليس خليفة الله، وكذلك بقية الخلفاء الراشدين. كما أن وراثة الفقهاء للأنبياء بحسب الحديث المأثور

تحتمل نقيضة المعنى الشائع، إذ يقول الحديث «العلماء ورثة الأنبياء ما لم يدخلوا في الدنيا؛ والجواب على السؤال وما دخولهم في الدنيا يا رسول الله؟ هو «اتباع السلطان» أي اتباع السلطة. ومن المعلوم أن طبقة القُرّاء أي الفقهاء الأوائل كانت تتكون من حَفَظة القرآن ومدرّسيه. ولم تكن لهم أية علاقة مباشرة بالسلطة. إضافة إلى ذلك يتميز التوحيد الإسلامي بالمقارنة مع الأديان التوحيدية كما ذكرنا بطابع منفتح على الكينونة بسبب من طابعه اللاكهنوتي والتوحيدي الخاص.

إضافة إلى ما سبق برزت نزعة ثيو ـ سياسية عبر عنها الماوردي صاحب «الأحكام السلطانية» ترى إلى الخلافة باعتبارها مؤسسة إلّهية. فالخليفة وفق هذا المنظور ليس الشخص الذي يخلف النبي وحسب، وإنما ظل الله على الأرض، وذلك باعتبار مبدأ الحاكمية الإلّهية؛ وهذا المفهوم للحاكمية لا ينطوي على ثنائية روحي/ زمني، بل هو ينظر إلى الإسلام باعتباره ديناً ودولةً ونظام حياة. ومع أن السلطة وفق هذا التصور ليست ثيوقراطية طالما أنها تقوم على أساس العقد الذي تشارك به الأمة، وباعتبار غياب حكم الكهنوت، إلاّ أنها ليست للشعب، أي ديمقراطية، فالسيادة والحاكمية في المدينة الإسلامية ليست للشعب وإنما لله وفق هذا المقتضى. وبهذا تجد النزعة الثيولوجية ـ الفقهية اكتمالها مع النزعة الثيولوجية ـ السياسية.

كانت النزعة الكليانية التي تميز الأصولية الإسلامية موضوعاً لدراسات عدة في ميدان علم الإسلاميات في الآونة الأخيرة. ومع كوننا على اتفاق، بشكل عام، مع التعيينات اللوغوقراطية (العقلاطية) والعقلاطية ـ المركزية والإلّهية ـ المركزية للظاهرة الإسلاموية (Islamisme)، فإننا نتحفظ مع ذلك على التفسيرات والخلاصات النهائية لدى بعض الأطروحات السائدة في هذا المضمار. في كتابه «السوسيولوجيا الدينية للإسلام»[1] يرى المستشرق جان بول شارناي أن المفهوم اللوغراطي في الإسلام الناشىء عن المعمار اللاهوتي ـ القانوني (أصول الدين + أصول الفقه) باتصاله بالممارسة الشعائرية والسلوكية الفردية والجماعية، هو الذي يميز الإسلام كدين شمولي. ويعتبر المستشرق الفرنسي أن البنية العقلاطية تظهر، من وجهة نظر علم الاجتماع التاريخي كبنية أصلية على الرغم من كل الإسقاطات المتعددة وإعادة التوازن

(1) Jean-Paul Charnay. Sociologie réligieuse de l'Islam. Sindbad. Paris. 1977.

التي كانت تطرأ على الإسلام على مرّ القرون.

وتلتقي وجهة النظر هذه ـ سلبياً ـ مع وجهات نظر أصولية تعتبر الإسلام أمة روحانية ناجزة أو أمة إلَهية ـ مركزية. ومع أن الفيلسوف المغربي **محمد عزيز الحبابي** يحاول أن يؤسس لمفهوم شخصاني في الإسلام انطلاقاً من الفلسفة الشخصانية الغربية المبنية على الفردية (Individualité) والمنطلقة من علاقة الكينونة بين الفرد والجماعة في صيرورة الوجود. والقائمة على مبدأ تساوي الكائنات في علاقة الكائن المطلق (الله) بالكائن النسبي (الإنسان)، إلاَّ أن الخلاصات التي ينتهي إليها تعزز المفهوم الكلي الإسلامي، إذ لا مجال برأيه للتمييز بين ما هو ديني وعلماني في الإسلام وهو دين كلي (توتاليتاري) أو ثيور ـ مركزي بحسب تعبيره[1] .

المقدس والذهوي

على نقيض من الاتجاهات السابقة يؤكد **محمد أركون** على إمكان التحديث الديني وتجاوز الانغلاق الفقهي ـ القانوني بواسطة علم كلام إسلامي جديد يدرج التقوى في الحداثة.

يتهم **أركون** «عقل الأنوار» الغربي المتأسس على فكرة «موت الله» بأنه أحلّ العقل محل العقيدة دون الاكتراث بشروط المعقولية المتفاوتة، سواءٌ في الثقافة الغربية أو في الثقافات الأخرى. والإسلام برأي عالم الإسلاميات يتميز بخاصية غياب الكهنوت مما يخوّل كلَّ مؤمن فيه أن يقيم علاقة مباشرة مع الله، لولا «حراس المقدسات» الذين يفرضون تفسيراتهم الخاصة لكلام الله، والعقبات الدولانية القائمة منذ الدولة الأموية وحتى العصر الحديث.

يذكر **أركون** في كتابه «محاولات في الفكر الإسلامي» المعاني المتعددة للكلمة ـ العقل (Verbe-raison). ويرى أن اللغة العربية جعلت هذه الوحدة ـ الثنائية تامة في النطق، أو الكلام المبين. بيد أن كل نص تمّت كتاباته، يخرج عن مؤلفه ويبدأ حياة خاصة تعتمد في غناها وشُحّها، امتدادِها أو انقباضها، النسيان أو إعادة النشاطية

(1) انظر محمد عزيز الحبابي. الشخصانية الإسلامية. دار المعارف بمصر.

منذئذٍ على القُرّاء. ونادراً ما يتلقى القارىء نصاً بكل المعاني المبتغاة من لدن المؤلف؛ وغالباً ما يعمد إلى تفسيرِ النص ليتحرر من كلامه الداخلي الخاص. عندئذٍ يصبح النص حجة مستثمَرة، وعوضاً أن يوحد القارىء والمؤلف، يصبح عبارة عن رابطة مكثفة إلى درجة ما بينهما. وتلك الحركيّات، والتبادلات، والتفاعلات - البينية تحدد حياة «العقل»، أي الوعي المتحقق في لغة والمولد للغات متعددة[1].

وجملة التلاقيات تلك تتم - بالنسبة لأركون - داخل السياج العقلي - المركزي (Logocentrique) الذي يعين بدلالته العامة عدم إمكانية العقل في الظهور بالنسبة لنفسه أو بالنسبة للآخرين إلا بواسطة اللغة، أي بواسطة عقلٍ داخلي، أو خارجي أو مكتوب.

وفيما يتعلق بالإسلام، يلاحظ أركون أن الفكر الإسلامي، وفي معرض اهتمامه في المحافظة، على المعطى المُوحى، بصورة كاملة، سرعان ما انغلق في إطار سياج عقلي - مركزي مؤطر بمفهوم الأصل، الصورة الجَذْر، الأساس؛ يبتعد في إطاره الوعي عن الاختلاف بمقدار ما يبحث عن التطابق والتماسك المنطقي؛ وفي الوقت الذي يحافظ على تطلُّب العودة إلى الأصول فإنه يحصر الاجتهاد في الحدود المنهجية المدرسية لأصول الفقه. وحتى الغزالي والأشعري كانا قد تفكّرا في هذه الوضعية وعبّرا عنها بقولهما - بما معناه - اتبعوا ما أوحي إليكم من ربكم ولا تتبعوا قط رباً سواه[2].

يؤخذ على أركون منهجه الشكلي في معالجة «العقل الإسلامي»، إذ وهو عالم الإسلاميات فإنه لا يتخطى في دراسته لموضوعة الإسلام الإطارَ السيميائي - الدلالي، ولا يذهب بالبحث إلى بعده الفلسفي - الوجودوي. ورغم دعوته إلى اعتماد منهجية فُروعية (pluridisciplinaire) في مجال الإسلاميات فإن الفلسفة كبحث في الموجود كموجود تكاد تغيب عن المعالجة المنهجية.

أبعد من ذلك، لا يفرق أركون بين اللغة في مدلولها الأدبي - الجمالي واللغة بمعناه الاثنولوجي، فنراه على سبيل المثال يتبنى أطروحات استشراقية تقليدية بدون تدبر وبشيء من الحرفية، كأطروحة لويس ماسينيون التي تعتبر أن خاصية التقليد

(1) M. Arkoun. Essai sur la pensée islamique Maisonneuve. Paris 1984. P. 188.

(2) Ibid. P. 191.

الثقافي العربي تكمن في الثقل الذي تنوء به كل محاولة لإدراك الواقعي من جراء سطوة اللغة. وماسينيون يرى أن اللغة (العربية) كلغة ساميّة ببنيتها النحوية، وبنكوصها السيميائي، تفرض على الوعي طريقة ناكصة مختلفة جوهرياً عن الطريقة الهندو ـ أوروبية[1].

في ما يتعدى هذه المسألة، فإن دعوة أركون إلى تخطي السياج العقلي ـ المركزي وزحزحة البنية الثيولوجية جديرة بالاهتمام، وإن كانت غير كافية على ضوء الحاجة إلى وضع السؤال المعرفي إزاء الكينونة الشاملة، التي يمكن في إطارها إدراج الأبعاد الشمولية (exhaustive) التي يدعو أركون إلى تسليط الأضواء عليها في الإسلام؛ علماً بأن إشكالية العقل ـ النقل قد تجاوزها الزمن، وإذا كان يؤخذ على العقلانية الديكارتية، طابعها التجذري، فإن ذلك لا يؤكد بطلان دور العقل الفطري كأداة ومعيار لكل معرفة صحيحة (إبستمية).

وتبقى إعادة اكتشاف وتحديد معقولية الظاهرة الدينية بالتأكيد على اللامفكَّر فيه في النص الديني، مع ذلك، لإدراج الديني في الحداثة الدنيوية، هي أيضاً مسألة مهمة في عصر «نهاية التاريخ» الغربي حيث أضحت الروحانية بكل أشكالها أكثر من ضرورية. وبناء على ذلك، فإن مصطلحات عصر الأنوار الغربي بحاجة إلى مراجعة شاملة. فالعلمانية على سبيل المثال كمرادف لعملية التدهير (sécularisation)، غير العلماوية كمرادف للتدهير القيصري. يتساءل هنري كوربان عن جدوى تحويل المسيحية إلى إيديولوجيات اجتماعية، ويحذر من تحوُّل الإسلام كالمسيحية ـ بسبب التدهير «الإيديولوجي»، في حداثة مات فيها الله ـ إلى دين إيديولوجي، فيلاقي بذلك حتفه الروحي. وهذا السؤال لا ينتقص من أهمية العلمنة، وإنما يضع شكلها وأسلوبها موضع التساؤل. والفصل، بلا ريب، شرط من شروط المعاصرة والحداثة في عصر الحداثة البَعْدية، لكن التزامن المعقود بين التطور الصناعي والتقني وانحلال الديني كقيمة روحية واعتبار بطلان المصداقية الدينية كشرط للعقلانية والمعقولية يتنافى مع العقل. لقد أدى التحديث الإيديولوجي للمسيحية إلى إفراغها من بعدها القدسي والجمالي، ومن هنا عدم صحة الربط بين التدهير وإبطال القداسة (désacralisation)

---

(1) Ibid. P. 118.

كشكل من أشكال العلمنة.

وإذا كان سبينوزا، في العصر الوسيط قد أسّس للحداثة العقلية بتجاوزه لإشكالية العقل ـ النقل وتوطيده للعقل الفطري في المعرفة، دون إلغاء القيمة كنمط معرفي مصداق فإن كانط أكد بعده على الفصل بين الذات والموضوع، بين العقل والكون، وهو أساس ظهور الوعي الفردي الحديث.

إن ما يسمى، عادة، بالتدهير sécularisation هو الأثر المركزي للحداثة على الصُعد الاقتصادية والسياسية والثقافية والرمزية في العلاقة بين الدين والمجتمع.

بيد أن المجتمع الحديث الذي حوّل الإنسان إلى «أداة» توسلية، يضع موضع السؤال التزامن المعقود بين التطور الصناعي والتقني وامتهان القيمة، باعتبار بطلان مصداقية الديني كشرط للحداثة.

إن ربط التحديث العقلاني، والعَلْمنة، المتأسسة على إبطال الطابع الحرمي (القدسي) désacralisation في المسيحية، أدى إلى إفقار المسيحية، وتحويلها إلى عقيدة اجتماعية مقننة، تقتصر فيها العلاقة بين الإنسان والله على مبدأي الخطيئة البشرية والنعمة الإلهية.

وإذا كانت النهضة الأوروبية، كحداثة عقلية، مهّدت للحداثة على كل أصعدة الوجود، بإعادة الاعتبار للإنسان، كمحور للكون، فإن عصر الأنوار وما أدى إليه من انفجارات سياسية لاحقة، سيقيم مقام المثالية الكوجيتية الديكارتية فلسفة طبيعية تقوم على سيطرة مطلقة للعقل الوضعي، إو، بكلمة أخرى، عقلانية أحادية، تطبع بطابعها ونمط قطيعتها الحداثة الغربية الأنوية ـ المركزية، تجاه الآخر، وتجاه الإنسان الغربي الحديث الذي أحالته إلى إنسان ذي بُعد واحد. ففي القرن التاسع عشر، تسيطر الفلسفة الطبيعية على كبريات المنظومات الفلسفية، ويعلن ديدرو كرد على المثالية الديكارتية الرياضية (من رياضيات) «موت الله» في فلسفته الطبيعية، وتظهر التاريخانية في فلسفات القرن التاسع عشر كرد فعل على المثالية الهيغلية، لتعلن مع فيورباخ في كتابه «جوهر المسيحية» (1841) إن الدين هو في أصل الاستلاب الإنساني، ومقابل الاستلاب الديني، فلا بد من التأكيد على مطلقية العقل وعدمية كل تفكير ميتافيزيقي. والوضعية عند أوغست كونت، كمذهب علمي، هي أيضاً عبارة عن حظر على كل

تفكير ميتافيزيقي، وديني، وهي نهج لا يلتفت إلا إلى اليقينيات المباشرة، والمحسوسة. وعدمية نيتشه، ورغم طابعها الاستيتيكي الخاص، تغذي بدورها المعاداة لكل نحو ميتافيزيقي.

وقد أكدت النهضة الغربية على مفهوم التقدم بما يعنيه التوق نحو كل جديد وحديث، غير أن فلسفة الأنوار أعطت لهذا المفهوم شحنة غائية، فصار التقدم في العصر الحديث «قانوناً»، خطياً، وتصاعدياً للطبيعة والفكر والوجود؛ ثم جاءت الإيديولوجيات فأضفت طوابعها عليه؛ فصار على سبيل المثال لدى السانسيمونية مرادفاً حصرياً للصناعة أو للتصنيعية (Industialisme) كأيديولوجيا، وبالتالي كانت هذه النظرية تسوغ الاستعمار بحجة الاستثمار وتعميم قانون التقدم. واعتبرت الداروينية مفهوم التقدم مرادفاً للتطورية؛ فأصبح الأعلى يحدد الأدنى، والمتقدم يحدد المتأخر في «صراع الوجود وبقاء الأصلح»! وحتى الماركسية - رغم نقدها للرأسمالية الأوروبية - لم تتجاوز هذه النظرة الأوروبية - المركزية، وكان ماركس يرى في تعميم الرأسمالية على النطاق العالمي عاملاً إنشائياً تقدمياً من شأنه تعميم قيم وعلاقات الانتاج الرأسمالية في المحيطات؛ والحال، فإن هذا التعميم لم يؤدّ إلاّ إلى خلق بنى محيطية مختلّة وتابعة.

وأكّد عصر النهضة الغربية على مفهوم الإنسان، لكن اكتشاف الذاتية وانعتاق الفرد ما لبث أن تحول إلى نظرة إناسية أُستبدلت فيها الألوهة - المركزية (theodicée) بنمط من المركزية - الإنسانية (anthropodicée) وإلى خلق إنسان كلي، فردوي، أَنَويّ ضيق الأفق في الغرب الحديث والمعاصر. ويزيد في الطين بلة أن مفهوم **الإنسان** في اقترابه بإرادة قوة كامنة كان وما يزال يعزّز مفهوماً أوروبياً مركزياً استعمارياً في الاقتصاد والسياسة و«إنسانياً» على الصعيد الثقافي.

وإذا أكّدت النيوتونية على عقلنة الطبيعة، فإن الفلسفات المتأسسة على الاكتشاف النيوتوني ستقنّن - في معرض رفضها للأفكار الفطرية - كلَّ معرفة ذات طابع حدسي، وتخضع العلم والمعرفة إلى أنماط اصطلاحية (أكسيومية) مطلقة.

والحال فالعلم الذي يجد تعبيره في **القانون** كأحد فتوحات الحداثة التي قام بها العقل البشري يتميّز عن الحقيقة العلمية. فلغة العلم لغة اصطناعية، تكميمية، تقنينية، بينما الحقيقة العلمية منفتحة على الاكتشاف واللامفكر فيه. وسواء اعتمدنا

النظرة الهندسية أو التحليلية، فإننا لا يمكن أن نفصل العقل عن الحدس، فالحدس يكمّل العقل من حيث كون الحدس اتصالياً وكون العقل انفصاليَّ الطابع. والخلايا والذرات لا تتحدد فيزيولوجياً إلاَّ من الطريقة التي رُكّبت بها الخلايا. والمعرفة لا تنتج الحقيقة عن مفهوم قبْلي (تراشندالي) ولا بَعْدي (تجريبي) وإنما عن العلاقة بين الذات والموضوع في علاقة المعرفة.

وبحسب نظرية علم النفس الشكلي (الجشطالت) يقوم الإدراك على أنماط كلية، تصورية، كيفية، إذ التصور ليس تصوراً ميكانيكياً، ناتجاً عن استجابات شرطية وحسب، وإنما هو نتاج نظرة حدسية كلية تربط العنصر كيفياً بالمركّب، والخاص بالعام، والجزء بالكل (لاعب الشطرنج لا يتحدد بتعلمه لتحريك الأحجار وإنما بالطريقة التي يحركها بها).

إلى ذلك يخضع حساب اللامتناهيات الصغرى (infinitésimal) لمنظومات معقدة من اللامتساويات المتعلقة بالأعداد الصحيحة، نظراً للتفاوت بين الطابع الانفصالي للمعرفة الرياضية والطابع الاتصالي للوجود.

السؤال المطروح بعد كل هذا هو التالي: هل يمكن الخروج من الإطار العقلاطي بالتمييز بين الإسلاموية والإسلام؟

رداً على مثل هذا السؤال ينبغي التمييز بين نزعتين في النظر إلى الدين، نزعة عقلية تقوم على المبادىء ونزعة تجريبية تقوم على الوقائع. النظرة الأولى تعتبر المبادىء كلية والوقائع جزئية، بينما النظرة الثانية تنطلق من الجزء إلى الكل. وبينما يؤثر العقليون المبادىء على الوقائع يؤثر التجريبيون تفسير المبادىء بالوقائع. وإذا كنا ـ نرفض الفصل البراغماتي بين المبادىء والوقائع الذي تعتمده الفلسفة الغربية المعاصرة، فإن حل المسألة يكون في وضعها في إطار علاقة الوجود. لقد كان پارمينيدس يرى أن الوجود وحده هو الموجود، وهو الحل الذي اعتمدته الفلسفة الوجودية الحديثة.

والدينية الحديثة صارت تقوم على التمييز بين العلمانية (laicité) وأساسها الفصل بين الدين والدولة دون التضحية بالبُعد الروحاني ومناوأة الروحانية الدينية والفلسفية، وبين العلماوية (laicisme) الوضعانية المناوئة للقيمة الروحانية بصورة مبرمة.

وبهذا الخصوص، ورغم التراث القروسطوي المناوىء للدهرية، نجد أن أطروحة التدهير والعلمنة الإسلامية قد برزت أول ما برزت في بدايات الإسلام مع **المعتزلة والمرجئة**. وقد أكدت المعتزلة في المبادىء العامة على أولوية الوجود على الماهية، والقدَر على الجبر، والاختيارِ على القضاء، بتأكيدها أن الإنسان صانع قدره، باعتباره محور الكون والوجود الأرضي. وقد ظهرت المعتزلة كفرقة كلامية بعد تقنين الشرع، وكانت بذلك أول محاولات التدهير الديني ـ الدنيوي. وتأكيد المعتزلة على مبدأ التوحيد والتعالي جرّ إلى التأكيد على الحرية الفردية ومسؤولية الإنسان عن أعماله ومصيره.

كما نادت المرجئة، تبعاً لموقفها في اعتزال الفتنة ـ كالمعتزلة ـ بمذهب الإرجاء (الإرجاء لغوياً يعني إرجاء الحكم ورده إلى الله تعالى) الذي يقوم على فرضية تقديم الإيمان على العمل. والتأكيد بأن الإيمان هو المعرفة بالله، وترك الاستكبار، والمحبة بالقلب، وهو أيضاً المعرفة والإقرار بالعقل، بناء على أسبقية العقل على السمع. وإذا كان التدهير ممكناً وسائغاً في بدايات الإسلام، أفلا يمكن القول إن العلمنة، كوسيلة لفصل الدين عن الدولة على أقل تقدير هي أكثر من ضرورية كشرط من شروط المعاصرة والحداثة في عصر ما بعد ـ الحداثة أو الحداثة البَعْدية؟

وفي الغرب الحديث، ظهرت، لا ريب، إيديولوجيات سياسية ـ دينية (كالأحزاب الديمقراطية المسيحية)؛ ولكن ينبغي التنويه أن تلك الأحزاب التي ظهرت كنتيجة لعملية التدهير الاجتماعية التي تحدثنا عنها سابقاً، قد تبنت المبدأ الديمقراطي بما ينص على حيادية الدولة والقانون.

بناء على ذلك قد يقتضي المنطق التجريبي التعامل مع وقائع إسلامية سياسية مماثلة ولكن شريطة التبني الحقيقي للمبدأ الديمقراطي التعددي في إطار دولة القانون المتجردة، الدولة ـ الأمة الحديثة؛ وفيما يخصنا، فإن الدولة ـ الأمة هي الدولة الكامنة في إطار مشروع الدولة ـ القومية العربية قيد التكوُّن وليس الدولة ـ الإقليمية، إلاَّ إذا كانت خطوة واقعية نحو المشروع الأوسع والأشمل الذي تصبو إليه الجماعة العربية.

تاريخية/ تاريخانية

تنطوي مزدوجة تاريخانية ـ تاريخية أهمية خاصة في السجالات المعاصرة التي

تتطرق لموضوعة الحداثة الفكرية. في كتابه العرب والفكر التاريخي (1973) يقدم عبد الله العروي في معرض نقده للإيديولوجية العربية تساؤلاً نقدياً جديداً يفسر فيه التأخر التاريخي بعدم وجود مرحلة ليبرالية في حياة الأمة العربية في تاريخها الحديث. ويرى العروي أن الماركسية التاريخانية، كنزعة تاريخية، بما هي وعي متزامن قمينة بردم هوة التأخر بين العرب والغرب. والتاريخانية عند العروي هي فرضية تدرس الكائن في التناهي والزمانية باستبعاد ما هو وهمي وأسطوري. والعروي في موقفه من التراث يرى أن الاستمرار الثقافي مجرد وهم وسراب وأن سبب التخلف يعود إلى التشبث بهذا التراث.

شكلت دعوة العروي التاريخانية، وكذلك دعوته الليبرالية ـ الإنسانية امتداداً للمدرسة التاريخية الماركسية التي أحياها مانهايم ولوكاش وغراشي. والتاريخانية عند مانهايم هي النظرة التي ترفض كل فكرة مطلقة أو متعالية. كما أن الدعوة التاريخية عند الآخرين ارتبطت بمفهوم التأخر التاريخي، والتفاوت القطاعي في مجتمع واحد وبين المجتمعات المختلفة. وكان لوكاش قد فسّر نشوء الفكر النازي بعدم وجود مرحلة ليبرالية في حياة الأمة الألمانية، وهو الأمر الذي نبه له أرنست بلوخ بأن الثورة على الثقافة البورجوازية لا تكون ثورية حقاً إذا لم تستوعب القيم الإنسانية البورجوازية.

بارتكازهم على تطويرات العلوم الإنسانية، تجاوز المثقفون العرب «تاريخانية» تجوزت في الغرب الحديث والمعاصر نفسه. إن العنصر المشترك في جملة المفهومات المتعلقة بتعيين التاريخانية تعتبر أن التاريخ هو عنصر جوهري في تفسير وفهم الظاهرة الإنسانية.

وإذا كانت التاريخية Historicisme أداة لتفسير الظاهرة الإنسانية فإن التاريخوية Historictité تحيل إلى الطابع التاريخي والزماني الراديكالي للوجود الإنساني. وعند هيدغر فإن الكشف عن معنى الوجود، والإدراك بواسطة الوجود ـ ههنا للكينونة هما مظهران لا ينفصلان في التاريخانية، أو التاريخوية بالأحرى.

والنظرة التاريخانية، باختلاف تلاوينها، هي نظرة غائية، تقوم على إخضاع الظاهرة للزمانية المباشرة، ولا تعترف لهذه الظاهرة إلا بالذاتية التاريخية والمتناهية. هذا، مع أن التاريخية أصبحت إسماً لمنهج يستفيد من مكتسبات علوم الإنسان لتطوير

النظرة الوجودية باتجاه جديد يرى في الظاهرة بُعدها الدلالي، ورسمالها الرمزي، الجمالي، جنباً إلى جنب مع بُعدها المادي. ترى فينمولوجيا الأديان (مرشيا إلياد) أن التجارب الدينية لا يمكن اختصارها إلى تجارب غير دينية. وهناك برأيه مبدأ أساسي من مبادىء العلم الحديث وهو أن الصعيد هو الذي يخلق الظاهرة.

وبالنسبة لكلود ليڤي ستروس فإن خاصية «الفكر البري» (البدائي أو الديني) هي في كونه ظاهرة لا زمانية، تلتقط العالم كوحدة تزامنية ـ تطورية.

ويربط كارل بوبر التاريخانية بإشكالية خط التماس الايبستمولوجي القائم بين الخطاب العلمي والخطاب اللاعلمي. وفي كتابه «بؤس التاريخانية «Poverty of Historicism» (1944) يفند بوبر كل نظرية تاريخية ـ تنبؤية، تقوم على قوانين عامة مزعومة للتاريخ.

والتاريخانية، عند بوبر، هي المرادف لكل العلوم الاجتماعية والإنسانية التي تضع في نصاب اهتماماتها التنبؤ التاريخي، والتي ترى أن هذا الهدف ممكن البلوغ إذا تمت معرفة الإيقاعات والنماذج القانونية، أو الاتجاهات العامة الكامنة والمحددة للتطور التاريخي.

وينتقد بوبر التاريخانية التي تدعي تحليل التاريخ من خلال استعمال أنماط استدلالية ـ افتراضية، مماثلة للأنماط المستخدمة في علوم الطبيعة، وكذلك التاريخانية الضد ـ طبيعية التي تدعي أن مناهج علوم الإنسان تختلف، في العمق، عن علوم الطبيعة، ويربط، بوبر، على الصعيد السياسي، بين التاريخانية والأنظمة السياسية الكليانية.

وإذا جوبهت دعوة العروي التاريخانية بالتحفظ والنقد فإن دعوته لتبني قيم عصر الأنوار «لاقت ترحيباً» وتركت أصداء إيجابية في الفكر العربي بشقيه القومي، والإسلامي. يفسر ياسين الحافظ في «الهزيمة والإيديولوجية المهزومة» (1978) هزيمة حزيران بغياب تراث ليبرالي إنسي. ورأى رضوان السيد في مقال بعنوان «الليبرالية وإمكانها في الوطن العربي» إن إعلان حقوق الإنسان، لا يصدم أي شيء في تاريخنا الثقافي، طالما أن اللحظة الليبرالية المعادية للدين قد توارت. ويتساءل عما يمنع العرب (إسلاماً أو قومياً) من المشاركة السياسية سواء باسم الإسلام أو القومية الليبرالية؟

وهذه الوجهة تنطلق من التساؤل حول إمكان مشروع ليبرالي عربي - إسلامي يقوم على مدخل آخر غير مدخل **العلاقة** الثنائية عرب/ غرب، وإن بدا حتى الآن غريباً بحتاً، يستند على شرعة حقوق الإنسان[1] . وهناك، تراث من الكتابات التي تؤسس مفهوماً إسلامياً تجديدياً حول الفكرة القومية (العربية) ككتابات **محمد عمارة**، وكتابات حسن **حنفي**. لكن ما يؤخذ على هذه الكتابات معاداتها للفكرة العلمانية، وتشبثها بأفكار أصولية جوهرية عفا عليها الزمن الحديث. لقد قدمت مدرسة الإصلاح الإسلامي الفكر العربي شوطاً مهماً بتبنيها الجريء للفكرة التطورية، لكن - وبدون أن تعارض النهضة **بالإصلاح** - بات السؤال النقدي في حاجة إلى إعادة طرح، وإذا طرح سؤال الليبرالية بعد مائة عام على وفاة «الليبرالي الأول!» (**الطهطاوي**)، أفلا ينبغي وضع الفكر الإصلاحي على مشرحة التفكيك لزحزحة ثنائياته الإصلاحية المحايرة التي تحول دون تقدمنا خطوة إضافية نحو الحداثة بعد ما ينوف على مائة عام على بداية تجربة **الإصلاح** الإسلامي؟ (الحوادث) ههنا وهناك في العالم العربي - الإسلامي تعترض التحليل المتفائل. رغم ذلك لا بد من الإصرار على القول مع **غاليلي**: «الأرض تدور، وستبقى تدور».

(1) رضوان السيد. الليبرالية وإمكانها في الوطن العربي. مجلة منبر الحوار. العدد 6، 1986 - 1987. ص 13.